O medo dos outros[1]

Eduardo Viveiros de Castro

Museu Nacional

RESUMO: Pierre Clastres perguntava, em um artigo publicado em *A sociedade contra o Estado*: de que riem os índios? Pergunto, por analogia: e de que eles têm medo? A resposta é, em princípio, simples: eles riem e têm medo das mesmas coisas, aquelas mesmas apontadas por Clastres – coisas como jaguares, xamãs, brancos e espíritos, isto é, seres definidos por sua radical alteridade. E eles têm medo porque a alteridade é objeto de um desejo igualmente radical por parte do Eu. Esta é uma forma de medo que implica necessariamente a inclusão ou a incorporação *do* outro ou *pelo* outro como forma de perpetuação do devir-outro que é o processo do desejo nas socialidades amazônicas. Partindo de um mito taulipang sobre a origem do ânus (órgão que costumamos associar ao medo), também um mito da especiação e, no caso, da origem das diferentes corporalidades, o artigo envereda por uma discussão em torno do "perspectivismo ameríndio", passando por mais uma analogia, desta vez entre os perigos da sujeição envolvidos nos encontros sobrenaturais e a experiência do indivíduo moderno perante o Estado. A questão que emerge é como, nos regimes perspectivistas, é possível se deixar investir pela alteridade sem que isto se torne um germe de transcendência.

PALAVRAS-CHAVE: Perspectivismo ameríndio, sobrenatureza, canibalismo, medo.

Estando as coisas assim dispostas,
quanto aos que se levantam, em sua totalidade,
é para seu alimento futuro que dirigem a atenção de seu olhar, todos eles;
e porque a atenção de seu olhar se dirige para seu alimento futuro,
são eles que existem, todos eles.
(Prece mbyá, in Clastres, 2003a, p. 183)

Introdução

"Imagine-se de pé, na tribuna, prestes a dar uma conferência. Sua voz corta o silêncio e você começa. Não há momento de mais puro calafrio existencial". Com essas palavras, nosso colega Michael Lambek abria uma *inaugural lecture* na LSE, há não muito tempo atrás (Lambek, 2007, p. 19). Esta é uma situação a que nenhum acadêmico é estranho, por mais experiente que seja, ou por mais seguro que esteja da qualidade da conferência que vai dar: o medo que nos toma diante do momento, do problema de começar (e que Lambek acaba de resolver para mim!). Se ele/a for antropólogo/a, talvez lhe venha à mente, neste instante, outro momento de medo inicial, situado, este, no remoto princípio da série de circunstâncias que o levou a estar de pé na tribuna, "agora":

> Imagine-se repentinamente depositado, com todo o seu equipamento à sua volta, sozinho, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, enquanto a lancha ou bote que o trouxe desaparece no mar (Malinowski, 1922, p. 4).

A série, a sequência é autossimilar – a ontogênese repete a filogênese – uma vez que esse famoso "imagine-se" de Malinowski, ao mesmo tempo em que nos transporta aos angustiantes momentos iniciais de nosso próprio trabalho de campo, marca também a instauração histórica da

própria ideia de trabalho de campo na disciplina antropológica, seu momento narrativo originário e, portanto, radicalmente imaginário. Por isso destaco o "imagine", nas duas citações acima – devido à conexão intrínseca entre medo, origem e imaginação. Como sabemos, é necessário um mínimo de imaginação para se ter medo. Mesmo os chamados medos instintivos, os "medos animais", não são senão atos de imaginação entranhados no etograma da espécie por um doloroso aprendizado originário, imemorial, como nos ensinaram Friederich Nietszche e Samuel Butler. Pois é preciso aprender, ter aprendido, a ter medo. Aprendi, por exemplo, recentemente, a ter medo do medo que sentem de mim, quando manifesto a intenção de atravessar algumas das múltiplas fronteiras fractais que constituem a ecologia geopolítica do presente. (Deixei de ter medo de avião, e passei a ter medo de aeroporto.) Se a fronteira é, de várias maneiras, o lugar do perigo e do medo por excelência, está claro hoje que o mundo contemporâneo pode ser tudo, menos um mundo sem fronteiras – a famosa "fronteira final" de *Star Trek* é a molecularização universal da fronteira. Para lembrar uma distinção de Crapanzano (2003, p. 14), hoje todo lugar é fronteira (*frontier*), isto é, uma borda (*border*) ou limite que *não pode* ser cruzado. Imagine-se então o medo que é viver hoje no "centro" de um mundo que é só fronteira e termo, horizonte e clausura. O fim do mundo passa a estar em toda parte, e seu verdadeiro centro, em lugar nenhum. O que vem a ser o inverso da definição clássica de infinito. Donde se conclui que nos aproximamos – como limite – do zero antropológico.

Mas é possível rir de alguns medos e, mais ainda, de algumas imaginações. Com efeito, se há uma ideia que hoje pode ser considerada como literalmente ridícula, em sua mistura de ingenuidade e presunção, esta consiste na crença de nossos ancestrais imediatos, os modernos, segundo a qual o avanço da técnica e da ciência, o desvelamento dos mistérios do cosmos e do organismo, o incremento do livre comércio de coisas,

pessoas e ideias, a difusão do letramento e do estado de direito – em uma palavra, o Progresso – iriam dissipar o estado de pavor infuso em que viviam nossos ancestrais mais distantes (ou nossos contemporâneos pré-modernos). Como se sabe, eles viviam morrendo de medo: medo dos outros humanos, medo da natureza, medo da morte, medo dos mortos, medo do novo, medo de tudo. A luz da razão, vindo dissipar as trevas da superstição e seus terrores imaginários, e a ciência, vindo diminuir a impotência dos humanos em face dos perigos reais do mundo, iriam finalmente nos fazer aceder a um estado de sereno destemor, um estado de segurança e de conhecimento. Nada temeremos, porque tudo compreenderemos; e o que se puder prevenir, preveniremos.

Não é preciso lembrar como essa profecia, hoje, vê-se incessante e tragicomicamente desmentida. Os medos reais que os outros teriam de seus monstros imaginários deram lugar a uma proliferação espantosa, entre nós, de medos imaginários de monstros reais. Digo medos imaginários no sentido de que são medos gerados e geridos por uma gigantesca economia política da imagem, o "modo cinemático de produção" que define o capitalismo tardio (Beller, 2006) – e falo que os medos, apenas, são imaginários, já que os monstros e os perigos, estes são perfeitamente reais, isto é, escapam constantemente às imagens. Começamos mesmo a definir nossa civilização como um verdadeiro Sistema do Medo – a "sociedade de risco" de Ulrich Beck (1992), organizada em torno do risco que ela própria cria: uma sociedade com medo de si mesma (creio que é a isto que chamam modernização reflexiva), de sua capacidade de aniquilar suas condições de existência. Parece que a Razão, ao se disseminar, aumentou brutalmente as razões para se ter medo. Se não é que se tornou ela mesma aquilo que se deve temer.

E dávamo-nos ao desfrute de ironizar complacentemente o medo que teriam os pobres primitivos: medo dos outros homens, medo das forças naturais... Logo nós,[2] que vivemos em perpétuo pânico – justificado, eu

diria – diante dos ferozes imigrantes do quarto mundo e do inexorável aquecimento do mundo todo. Uma prova inesperada da tese de Latour: realmente, doravante, jamais teremos sido modernos.

Mas não pretendo usar os minutos que me restam para entretê-los com imagens desses medos familiares. Em vez disso, gostaria de falar um pouco sobre uma outra "sociedade de risco" – de uma sociedade de risco em todo um outro sentido; um sentido completamente diferente em que o risco pode ser vivido: não como ameaça às condições de existência de uma forma social, mas como sua condição existencial de possibilidade, sua razão de ser, em suma, ou antes, seu modo de devir. Gostaria de falar, enfim, sobre as formas do medo nas sociedades nativas da Amazônia ou, melhor ainda, sobre outra forma de se relacionar com o medo exemplificada por estas sociedades.

Pierre Clastres perguntava, em um belo artigo publicado em *A sociedade contra o Estado* (Clastres, 2003b): de que riem os índios? Pergunto, por analogia: e de que eles têm medo? A resposta é, em princípio (sempre só em princípio…), simples: eles riem e têm medo das mesmas coisas, aquelas mesmas apontadas por Clastres – coisas como jaguares, xamãs, brancos e espíritos, isto é, seres definidos por sua radical alteridade. E eles têm medo porque a alteridade é objeto de um desejo igualmente radical por parte do Eu. Esta é uma forma de medo que, muito longe de exigir a exclusão ou a desaparição do outro para que se recobre a paz da autoidentidade, implica necessariamente a inclusão ou a incorporação, *do* outro ou *pelo* outro (*pelo* também no sentido de "por intermédio do"), como forma de perpetuação do devir-outro que é o processo do desejo nas socialidades amazônicas. Sem o influxo perigoso das forças e das formas que povoam o exterior do socius, este fatalmente falece, por carência de diferença. Para poder viver a seu gosto – "viver bem", como se diz que os índios gostam de dizer – é preciso primeiro gostar de viver perigosamente.

Pudenda origo

Comecemos de novo. Se, como dizia Nietzsche, todo começo histórico é baixo, ou vil, então faz sentido começar por baixo – pelo estrato corporal ínfero, o "baixo corporal" no sentido bakhtiniano. Recomeço então por um venerável provérbio brasileiro – ibérico, creio – que reza, *mirabile dictu*: "Quem tem cu tem medo". O que ele significa não é totalmente consensual. Já me deparei com algumas hipóteses extravagantes (na internet, onde mais?), sobre, por exemplo, a necessidade de se estar constantemente alerta para o risco de estupro sodomítico etc. Pessoalmente, nunca o ouvi usado nesse sentido sexualmente paranoico. O que o provérbio sublinha, em verdade, é a comum *condição* humana constituída pela implicação suficiente entre ser provido anatomicamente de um ânus e ser sujeito à emoção do medo. Suponhamos que isto seja uma maneira de dizer que o medo, como o ânus, não é algo de que devamos nos orgulhar, nem sair pavoneando por aí, mas que nem por isso deixa de ser algo que não podemos negar que temos, e que desempenha a função humilde mas indispensável de válvula de escape nos apertos da vida. Essa profunda definição do medo por sua correlação justapositiva com uma condição anatômica[3] literalmente *fundamental* é, note-se, desmarcada do ponto de vista do gênero. O ânus é aquela "parte íntima" indiferentemente compartilhada por masculinos e femininas; ter culhões, quando bate o medo, não faz qualquer diferença… E desmarcada também do ponto de vista da espécie, visto que o ânus (ou equivalente) é parte dos principais, senão de todos os planos corporais do reino animal. Isto sugere uma imagem do medo como afeto essencialmente democrático: orgânico, corpóreo, animal, universal. Todos temos medo de alguma coisa. Por exemplo, e talvez antes de mais nada, da boca do inimigo, isto é, dos animais predadores de nossa espécie:

> Os Arawak [da região da Guiana] possuem um ditado, "*hamáro kamungka turuwati*" (lit. "cada coisa tem [seu próprio] tigre [jaguar]"), como um lembrete para o fato de que devemos ser circunspectos e estar sempre em guarda, pois há sempre algum inimigo rondando (Roth, 1915, p. 367).

Mas se quem tem cu tem medo, nem sempre todos dispusemos deste órgão tão conveniente. Há um mito de origem do ânus, contado pelos índios Taulipang da Guiana, registrado em 1905 por Koch-Grunberg,[4] que vale a pena contar. Ele vai nos reconduzir ao medo por vias transversas.

Pu'iito, como as pessoas e os animais receberam o seu ânus

> Antigamente, os animais e as pessoas não tinham ânus para defecar. Acho que defecavam pela boca. Pu'iito, o ânus, andava por aí, devagar e cautelosamente, peidando no rosto dos animais e das pessoas, e depois fugia. Então os animais disseram: "Vamos agarrar Pu'iito, para dividi-lo entre nós!". Muitos se juntaram e disseram: "Vamos fingir que estamos dormindo! Quando ele vier, vamos pegá-lo!". Assim fizeram. Pu'iito veio e peidou na cara de um deles. Então correram atrás de Pu'iito, mas não conseguiram pegá-lo e ficaram para trás.
>
> Os papagaios Kuliwaí e Kaliká chegaram próximos de Pu'iito. Correram muito. Finalmente o pegaram e o amarraram. Então vieram os outros, que tinham ficado para trás: a anta, o veado, o mutum, o jacu, o cujubim, o pombo... Começaram a reparti-lo. A anta pediu logo um pedaço para ela. Os papagaios cortaram um grande pedaço e o jogaram para os outros animais. A anta imediatamente o pegou. Por isso ela tem um ânus tão grande.

> O papagaio cortou para si um pedaço pequeno, como lhe era adequado. O veado recebeu um pedaço menor que o da anta. Os pombos tomaram um pedaço pequeno. Veio o sapo e pediu que lhe dessem também um pedaço. Os papagaios jogaram um pedaço na sua direção, o qual grudou nas suas costas: por isso o sapo ainda hoje tem o ânus nas costas.
> Foi assim que adquirimos nossos ânus. Se hoje não o tivéssemos, íamos ter que defecar pela boca, ou então arrebentar.

Koch-Grunberg (*apud* Medeiros, 2002, p. 57) faz o seguinte comentário a esta história: "Pu'iito é, com certeza, a personificação mais esquisita de que se tem memória". Observação que só pode receber o endosso entusiástico de qualquer leitor.

O mito de Pu'iito traz imediatamente à mente uma passagem do *Anti-Édipo* sobre o investimento coletivo dos órgãos na máquina territorial primitiva:

> As mitologias cantam órgãos – objetos parciais e suas relações com um corpo inteiro que os repele ou atrai: vaginas rebitadas no corpo feminino, um imenso pênis compartilhado pelos homens, um ânus independente que atribui a si mesmo um corpo sem ânus… (Deleuze & Guattari, 1972, pp. 142-3)

Deleuze e Guattari acrescentam que "é o investimento coletivo dos órgãos que insere o desejo no socius", e que

> nossas sociedades modernas, em vez disso, efetivaram uma vasta privatização dos órgãos… O primeiro órgão a ser privatizado, removido do campo social, foi o ânus. Foi o ânus que se apresentou como modelo para a privatização… (*ibid.*).

"Pu'iito" é um dos muitos mitos ameríndios relativos à especiação, isto é, ao processo mediante o qual a proto-humanidade virtual – a condição original comum dos entes míticos é um estado pré-corporal, ou talvez melhor, pré-orgânico, mas não obstante antropomórfico e antropológico – separa-se nas diferentes corporalidades organizadas do mundo atual. A história de Pu'iito descreve precisamente a situação pré-orgânica em que o ânus era uma pessoa: um ânus espiritual, angélico por assim dizer. Ela narra o momento em que o órgão em questão deixa sua existência intensiva, de parte idêntica a seu próprio todo, e é extensivizado, coletivamente investido e distribuído (repartido) entre as espécies animais. (Neste sentido, o provérbio brasileiro por que comecei remete a esta fase socializada, intermediária, do ânus, seu momento pós-atualização mas pré-privatização.) Note-se que não se trata, no mito, de dar a cada indivíduo um ânus idêntico mas que lhe seja *próprio*, no sentido de ser sua propriedade privada, mas de dar aos representantes de cada futura espécie um órgão que lhes seja *específico*, isto é, que caracterize cada espécie como multiplicidade distinta; ainda não estamos no regime do equivalente geral. Mas toda espécie terá um ânus – porque, como o mito faz questão de esclarecer *in fine*, toda espécie tem uma boca. E é pela boca que se travam as relações mais decisivas entre as espécies no mundo pós-mítico: pela devoração intercorporal.

Comendo com os olhos

O mundo pré-cosmológico descrito pelos mitos ameríndios é um mundo inteiramente saturado de pessoalidade ou personitude. Uma história yawanawa (Pano do oeste da Amazônia) começa: "Naquele tempo não havia nada, mas já existiam as pessoas" (Carid Naveira, 1999).[5] O surgimento das espécies e a estabilização da cadeia trófica, processos

descritos nos mitos, não extinguiram essa personitude universal originária, apenas a colocaram em estado de perigosa não aparência, isto é, de latência ou potencialidade. Todo ser com que um humano se confronta, ao longo do processo de produção da própria vida, pode subitamente fazer passar à frente de sua aparência não humana usual o seu "outro lado" (idioma comum nas cosmologias indígenas), atualizando sua condição humanoide de fundo e colocando automaticamente em risco de vida, e de categoria, o interlocutor humano.

O problema é particularmente perigoso porque passa pela boca: "Um xamã em Iglulik disse certa vez a Birket-Smith: '*O maior perigo na vida é o fato da comida humana consistir inteiramente de almas*'" (Bodenhorn, 1988, p. 1, eu sublinho). Não se trata, portanto, exatamente do perigo contemporâneo criado por nossa comida ser composta de "organismos transgênicos", mas sim de um perigo derivado da latência de híbridos bem outros, intencionalidades transontológicas, vidas não orgânicas tão ou mais perigosas que nossos venenos modernos, indutoras de metamorfoses corporais e raptoras de almas. O tema é bastante conhecido: o canibalismo é, para os povos nativos da América, um componente inevitável de todo ato de manducação, porque toda coisa é humana, no sentido de *poder ser* humana: a humanidade de fundo é menos um predicado de todos os seres que uma incerteza constitutiva sobre os predicados de qualquer ser. Tal incerteza não incide apenas sobre os "objetos" da percepção, e não é um problema de julgamento atributivo; menos ainda é um problema de "classificação". *A incerteza inclui o sujeito,* entenda-se, inclui a condição de sujeito do actante humano que se expõe ao contato com a alteridade radical dessas gentes outras, que – como toda gente – reivindicam para si um ponto de vista soberano. Aproximamo-nos aqui de uma das origens do medo metafísico indígena. É impossível não ser canibal; mas é igualmente impossível estabelecer consistentemente uma relação canibal ativa de mão única com qualquer

outra espécie – ela vai contra-atacar. Tudo o que se come, no mundo ameríndio, é *soul-food*, e portanto envolve um risco de vida: quem come almas será por almas comido.

Em suma, estes são mundos onde a humanidade é imanente, para falarmos como R. Wagner, isto é, mundos onde o primordial se reveste da forma humana, o que não o torna, longe disso, necessariamente aconchegante: ali onde toda coisa é humana, o humano é toda uma outra coisa. E ali onde toda coisa é humana, ninguém pode estar seguro de ser humano incondicionalmente, porque ninguém o é – nem nós mesmos. Na verdade, os humanos devem ser capazes de "descondicionar" sua humanidade em certas condições, já que o influxo do não humano e o devir-outro-que-humano são "momentos" obrigatórios de uma condição plenamente humana. O mundo da humanidade imanente é também, e pelas mesmas razões, um mundo da imanência do inimigo.

Irving Hallowell faz uma observação recorrente em etnografias ameríndias:

> Meus amigos ojibwa sempre me alertavam contra julgar pelas aparências [...] Vim a concluir que o conselho, que me davam em tom de bom senso, constitui uma das principais pistas para entendermos uma atitude generalizada dos Ojibwa diante dos objetos de seu ambiente – especialmente diante das pessoas. Isso os torna cautelosos e desconfiados em relações interpessoais de qualquer tipo. A possibilidade de metamorfose é certamente um dos fatores determinantes de tal atitude, visto ser a metamorfose uma manifestação concreta do caráter enganoso das aparências (1960, pp. 67-70).

Não julgue pela aparência... suponho que este seja um alerta feito em virtualmente todas as tradições culturais, já que pertence a um fundo de sabedoria popular que inclui muitas outras máximas similares.

A sabedoria é bem fundada, sem dúvida – em certo sentido, ou melhor, em muitos sentidos, culturalmente específicos. Mas Hallowell diz aí mais do que "as aparências enganam" no abstrato: diz que o cuidado com o enganoso das aparências se aplica especialmente às relações com as pessoas, e que a noção de metamorfose é um fator crucial. De fato, se pessoas são o epítome do que não deve ser julgado pela aparência, e se todos (ou quase todos) os tipos de seres são pessoas, nunca se pode julgar pela cara. O que parece ser um humano pode ser um animal ou um espírito; o que parece ser um animal ou um humano pode ser um espírito, e assim por diante. As coisas mudam – especialmente quando elas são pessoas. Isto obviamente tem muito pouco a ver com nosso alerta epistemológico familiar "não confie nos sentidos". É nas pessoas que não se pode confiar, não em nossos sentidos. As aparências enganam não porque elas difiram das essências que (supomos) ocultariam, mas porque elas são, justamente, aparências, isto é, aparições. Não há aparição que não proponha um destinatário, um sujeito para quem elas aparecem. E se há sujeito, há ponto de vista. As aparências enganam porque elas trazem embutidas nelas um determinado ponto de vista. Toda aparência é uma perspectiva, e toda perspectiva "engana".

A questão da desconfiança quanto às aparências nos leva ao terceiro órgão relevante para determinar o que se poderia chamar de "condições transcendentais" do medo nas socialidades ameríndias: o olho. E aqui devo retornar a um motivo típico da cosmopraxis indígena, sobre o qual já escrevi exaustivamente, de modo que é muito possível que o leitor esteja familiarizado com ele. Refiro-me ao "perspectivismo cosmológico" ameríndio, a ideia de que cada[6] espécie ou tipo de ser é dotado de uma apercepção prosomórfica ou antropomórfica, vendo a si mesmo como "gente", enquanto vê os demais componentes de seu próprio ecossistema como não pessoas ou não humanos: como presas ou predadores (cada coisa tem sua onça), ou espíritos (invariavelmente canibais

e sexualmente vorazes), ou simplesmente como artefatos de sua própria cultura: onças veem humanos como porcos-do-mato, e o sangue da presa que matam como cauim; os mortos (os mortos não são humanos; muito do que digo aqui acerca dos animais pode ser dito dos mortos, uma vez que, em vários aspectos, os animais são como os mortos e os mortos, como animais) veem grilos como peixes; as antas veem os barreiros em que se reúnem como grandes casas cerimoniais etc. Cada espécie está, portanto, "na cultura", na posição em que os humanos (isto é, os humanos dos humanos) se veem em relação ao restante do cosmos. Assim, não se trata apenas de cada espécie identificar a si mesma como uma humanidade culturalmente definida: o perspectivismo também significa que cada espécie possui um modo particular de perceber a alteridade, um aparato de "alucinação consensual"[7] que a faz ver o mundo de modo característico.

Essa divergência perspectiva da espécie é frequentemente atribuída à qualidade dos olhos que cada espécie possui. Os Ye'kuana da Venezuela dizem que "Cada povo tem seus próprios olhos... Gente [humanos] não consegue entender as sucuris porque elas têm olhos diferentes..." (Civrieux, 1985, pp. 65-66). O tema é onipresente na mitologia, em que colírios mágicos, trocas de globo ocular e outros truques oftalmológicos produzem efeitos de transformação radical do mundo percebido (pelos olhos e pelos outros sentidos, note-se bem) – um signo seguro de que os protagonistas atravessaram algum tipo de barreira ontológica: entre espécies, entre vivos e mortos etc.[8]

Mas ter olhos diferentes não significa ver "as mesmas coisas" de "modos" diferentes; significa que você não sabe o que o outro está vendo quando ele "diz" que está vendo a mesma coisa que você. Nós não entendemos as sucuris. Trata-se de um problema não de "sinonímia", mas de "homonímia" perceptiva. O perspectivismo não é um multiculturalismo transespecífico a declarar que cada espécie possui um "ponto de

vista" particular sobre um mundo real, objetivo, único e autossubsistente: várias culturas e uma natureza, em suma – ou seja, o que aprendemos nos cursos de "Introdução à Antropologia". O perspectivismo não afirma a existência de uma multiplicidade de pontos de vista, mas sim a existência do ponto de vista como multiplicidade. Só existe "um" ponto de vista, aquele que os humanos compartilham – como o ânus – com quaisquer outras espécies de seres: o ponto de vista da cultura. O que varia é o correlativo objetivo do ponto de vista: o que passa pelo nervo ótico (ou o tubo digestivo) de cada espécie. Em suma, o perspectivismo não supõe uma Coisa-em-Si parcialmente apreendida pelas categorias de entendimento próprias a cada espécie. Não creio que os índios imaginem que exista uma coisa-em-si que os humanos veem como sangue e onças como cauim; não se trata de substâncias autoidênticas diferentemente categorizadas, mas de multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sanguecauim, barreiromaloca, grilopeixe. Não existe um "X" que seja sangue para uma espécie e cauim para a outra: o que existe é imediatamente um sanguecauim, uma das singularidades características da multiplicidade humanonça ou jaguaromem.[9]

O que *define* essas multiplicidades perspectivas é sua incompatibilidade. Um humano e uma onça não podem ser gente no mesmo momento; é impossível experimentar sangue como cauim sem já-ter-virado onça. O perspectivismo afirma que cada espécie vê a si mesma como gente; contudo, afirma também que duas espécies não podem ver uma à outra como gente ao mesmo tempo. Cada espécie tem de ser capaz de não perder de vista (por assim dizer) o fato de que os outros veem a si mesmos como gente e, simultaneamente, são capazes de esquecer este fato, ou seja, de "deixar de vê-lo". Isto é particularmente importante para os humanos – que é o lugar de onde falo, salvo engano – quando matam para comer. Mas embora devamos poder ser capazes de não ver os animais que comemos como eles veem a si mesmos, pode ser interes-

sante vê-los como são vistos por outros animais; às vezes é útil, necessário até, ver como certos animais se veem: para curar humanos vitimados por doenças provocadas pelo espírito de determinada espécie animal (quando o xamã precisa negociar com os membros da espécie agressora), para adquirir as capacidades predatórias da onça ou da sucuri para atacar inimigos, para saber que aparência tem o nosso mundo quando visto de cima (céu) ou de baixo (fundo do rio) etc.

George Mentore (1993, p. 29) nos oferece uma fórmula concisa para a cosmopraxis dos Waiwai das Guianas: "a dialética primária é entre ver e comer". A observação sublinha o fato de que a multiplicidade perspectiva é o correlato do canibalismo generalizado que define a economia cosmopolítica indígena. Essa combinação complexa entre ver e ser visto, comer e ser comido, comensalidade e interperceptualidade é abundantemente ilustrada no registro etnográfico:

> Segundo o informante, a onça, de qualquer espécie, quando come um ser humano, começa pelos olhos da vítima, e muitas vezes fica satisfeita com isso. Na verdade, o olho aí não representa o órgão da visão, mas um princípio seminal que a onça incorpora a si desse modo (Reichel-Dolmatoff, 1973, p. 245).

Que se trate realmente de comer o "princípio seminal" é algo que eu não afirmaria categoricamente.[10] De qualquer modo, este é um ótimo exemplo da "dialética primária entre ver e comer". Ou ainda, na tese de Eduardo Kohn sobre os Ávila Runa do Peru:

> Os mitos dos Ávila [Quechua da floresta equatoriana] levam o perspectivismo até um extremo lógico. Várias imagens míticas exploram o modo como o perspectivismo pode revelar momentos de alienação e de colapso da consciência de si. Isso fica evidente no mito a respeito dos demônios

> *juri juri* [*Aotus sp.*, o macaco-da-noite, um primata noturno de olhos esbugalhados]. Esse mito começa com um episódio em que dez caçadores escarnecem dos macacos que haviam caçado e são punidos pelo demônio *juri juri* por causa disso. O demônio come-lhes os olhos enquanto dormiam (Kohn, 2002, p. 133).

Ou seja, uma perda radical de visão pune uma "cegueira" prévia diante da natureza perspectivista do respeito que se deve mostrar para com os animais. O autor registra ainda:

> Quando [os jaguares] encontram gente na floresta, diz-se que eles sempre fazem contato visual. [...] Devo também observar que uma das maneiras pelas quais as pessoas adquirem almas felinas é mediante a aplicação de um canino ou incisivo de jaguar, depois de mergulhá-lo em molho de pimenta, sobre o canal lacrimal. Os dentes de jaguar que se mostram intactos, isto é, que não desenvolveram pequenas fraturas reticulares, contêm as almas dos jaguares. As pessoas podem absorvê-las – com ajuda de pimenta ardida – através dos condutos oculares (idem, p. 203).

Em outras palavras: *olho por dente, dente por olho.* A respeito dos *edosikiana*, espíritos encontrados pelos Ese Eja da Bolívia, Miguel Alexiades escreve: "os *edosikiana* são invisíveis para todos, exceto os xamãs; quem vê um *edosikiana* é devorado por ele". Curiosamente, aqui ver é ser visto e, consequentemente, ser devorado. Em outros casos, é preciso ver para não ser visto – o tema é frequente no folclore amazônico da caça.[11] Na verdade, o tema é pan-ameríndio, e se encontra na tradição popular de vários outros povos. Nas culturas circumpolares é, como se sabe, fundamental; mas também aparecia na Europa medieval:

> [U]m homem que encontra um lobo tem uma chance em duas de escapar: é preciso que veja o lobo primeiro. Este perde então sua agressividade e foge. Mas se o lobo perceber a presença do homem primeiro, este ficará paralisado e acabará sendo devorado; ainda que, num golpe de sorte, consiga escapar, permanecerá mudo até o fim de seus dias (Pastoureau, 1989, p. 167).

Interessante permutação dos sentidos. Quem é visto primeiro, ao invés de ver, perde a fala... O importante aqui é lembrar que no perspectivismo há mais do que a vista alcança: há toda uma teoria do signo e da comunicação.

O infortúnio do caçador selvagem

Em sua tese, recentemente defendida no Museu Nacional, em que analisa a importância da ornamentação corporal na constituição da pessoa humana entre os Nambikwara do Brasil Central, Joana Miller (2007, p. 171) cita uma explicação indígena para o perigo de uma pessoa perder seus ornamentos. Indagado quanto às razões desse medo, um jovem com alguma experiência de vida na cidade respondeu que seus enfeites

> eram como a carteira de identidade dos Brancos. Quando um Branco perde a sua carteira de identidade, a polícia o leva preso, argumentando que sem a identidade ele não é ninguém. O mesmo acontece quando os espíritos do mato roubam os enfeites dos Nambiquara. Eles os escondem dentro de buracos na floresta e, deste modo, o espírito (*yauptidu*) da pessoa fica preso no buraco. A pessoa fica doente, não reconhece mais os seus parentes. "Sem os seus enfeites, ela não é ninguém", concluiu.

"Não reconhecer mais os parentes" significa não mais ocupar a perspectiva humana; um dos sinais diagnósticos de metamorfose (e toda doença é metamorfose, especialmente quando causada por abdução de alma) não é tanto a mudança de aparência do eu na percepção dos outros, mas a mudança de percepção pelo eu da aparência dos outros, detectável por estes outros na mudança de comportamento do sujeito em questão. A pessoa doente perde a capacidade de ver os outros como coespecíficos, isto é, parentes, e começa a vê-los como o animal/espírito que lhe capturou a alma os vê – como bichos de presa, tipicamente. Esta é uma das razões por que pessoas doentes são perigosas.

Mas o ponto que mais me interessa nessa explicação é a relação entre adornos indígenas e a carteira de identidade, este objeto fundamental no sistema de controle da população pelo Estado. Os colares e pulseiras nambikwara são "como" as carteiras de identidade dos brancos porque esse documento, os índios sagazmente perceberam, é "como" um ornamento – é um dispositivo de humanização. A pessoa que "perdeu" seus ornamentos, isto é, cujos enfeites foram roubados pelos espíritos, já não reconhece os parentes, ao passo que a pessoa que perdeu sua carteira de identidade já não é reconhecida pelo Estado, e pode assim ser "roubada" – presa – pela polícia, isto é, separada dos parentes.

Na verdade, portanto, a comparação crucial feita pelo jovem nambikwara era entre a polícia e os espíritos. Como os espíritos, a polícia está sempre à espreita da chance de transformar *alguém* em *ninguém*, para depois fazê-lo desaparecer. Isto nos aproxima do que me parece ser o contexto por excelência da experiência do medo na Amazônia indígena: o ingresso em um regime "sobrenatural". Emprego a expressão para designar a situação em que o sujeito de uma perspectiva, um "eu", é subitamente transformado em objeto na perspectiva de outrem. Esse outrem, independentemente de sua aparente identidade de espécie, revela ser um espírito justamente ao assumir a perspectiva dominante,

submetendo o humano à sua definição da realidade; uma realidade em que o humano, por definição, não é mais humano: é um animal presa do espírito, que devora o ex-sujeito, em geral para redefini-lo como seu coespecífico (parceiro sexual, filho adotivo etc.).[12]

Essa é a "guerra dos mundos" que constitui o pano de fundo agonístico da cosmopraxis indígena. O confronto típico ocorre no encontro, fora da aldeia, entre uma pessoa sozinha (um caçador, uma mulher pegando lenha etc.) e um ser que, à primeira vista, parece ser um animal ou uma pessoa, às vezes um parente (vivo ou morto) da pessoa. A entidade então interpela o humano: o animal, por exemplo, fala com o caçador, reclamando por ser tratado como presa; ou olha para o caçador de um modo "estranho", enquanto as flechas do caçador miraculosamente não o atingem; o pseudoparente convida a pessoa a segui-lo, ou a comer algo que traz consigo. A reação à iniciativa da entidade é decisiva. Se o humano aceitar o diálogo ou o convite, se responder à interpelação, estará perdido: será inevitavelmente subjugado pela subjetividade não humana e passará para o lado dela, transformando-se num ser da mesma espécie que o locutor. Quem quer que responda a um "tu" dito por um não humano aceita a condição de "segunda pessoa" do outro, e quando por sua vez assumir a posição de "eu", já o fará como não humano. A forma canônica de tais encontros consiste, portanto, em descobrir repentinamente que o outro é "humano", isto é, que *é o outro o humano*, o que automaticamente desumaniza e aliena o interlocutor. Sendo um contexto no qual um sujeito humano é capturado por outro ponto de vista, cosmologicamente dominante, no qual se torna o "tu" de uma perspectiva não humana, a Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito, implicando a objetificação do "eu" humano como um "tu" desse Outro.[13]

Este, em suma, seria o verdadeiro sentido da inquietação ameríndia quanto ao que se esconde por detrás das aparências. As aparências enga-

nam porque não se pode jamais ter certeza de qual é o ponto de vista dominante, isto é, qual é o mundo em vigor quando se interage com o Outro.

Falei da "interpelação" letal do sujeito por um espírito. A alusão althusseriana é deliberada. Vejo esses encontros sobrenaturais na floresta, em que o eu é capturado por um outrem e definido por este como "segunda pessoa", como um tipo de protoexperiência indígena do Estado, ou seja, uma premonição da experiência propriamente fatal de se descobrir "cidadão" de um Estado (a morte e os impostos...). Num trabalho anterior, eu dizia que um problema constitutivo da modernidade ocidental, o solipsismo – a suposição de que o outro não passa de um corpo, que não abriga uma alma como a minha: a ausência de comunicação como horizonte angustiante do eu – tinha seu equivalente amazônico na obsessão (positiva ou negativa) com o canibalismo e a afirmação da transformabilidade latente dos corpos – num cosmos impregnado de sujeitidades, a suposição-medo dominante é aquela de que o que se come serão sempre, em última análise, almas: excesso de comunicação, transparência perigosa do mundo.

Minha intenção, assim, é sugerir que o verdadeiro equivalente da "categoria indígena do sobrenatural" não são nossas experiências extraordinárias ou paranormais (abduções por alienígenas, percepção extrassensorial, mediunidade, premonição), mas sim a experiência quotidiana, totalmente aterrorizante em sua normalidade, de existir sob um Estado. O famoso *poster* do Tio Sam apontando o dedo para fora do cartaz, com os olhos cravados em quem quer que deixe seu olhar ser capturado pelo dele, parece-me o perfeito ícone do Estado: "Quero você!". Um índio da Amazônia saberia imediatamente do que esse espírito maligno está falando; e fingindo não escutar, olharia para o outro lado.

Não sei como é a experiência pressuposicional da cidadania no Canadá ou no Japão, mas posso garantir que no Brasil atual (ainda!) não

há quem não sinta uma ponta de medo ao ser parado pela polícia – rodoviária, por exemplo – e instado a apresentar seus "documentos" para inspeção. Talvez as "otoridades" e os grandes burgueses estejam isentos desse medo; mas estes não são pessoas, são funções e funcionários, do Estado e/ou do Capital. Para o comum dos mortais é diferente (e quanto mais comum, mais mortal). Mesmo que os documentos estejam perfeitamente em ordem, ainda que se seja completamente inocente (mas quem é completamente inocente?), é impossível não sentir um frio na espinha – ou naquela parte do corpo assaz supracitada – ao se ver diante das Forças da Ordem. Isto não decorre apenas do fato de a polícia brasileira ser muitas vezes corrupta e violenta, e de a inocência e a ficha limpa do cidadão não garantirem grande coisa, já que sentimos o mesmo medo (novamente, só posso falar de minha própria experiência e do ambiente que me é familiar) quando nosso passaporte é examinado pelo serviço de imigração de um país estrangeiro, quando cruzamos os detectores de metal de edifícios públicos pelo mundo afora, quando desembarcamos num não lugar absoluto como a ala internacional de um aeroporto, quando a moça do caixa verifica a autenticidade da nota com que pagamos as compras, quando nos vemos sob a mira de uma câmera de segurança etc. Claro, nós quase sempre escapamos, quase nunca algo acontece, ou mais precisamente, *algo sempre quase acontece*.[14] É exatamente assim que as subjetividades que povoam as florestas são tipicamente experimentadas pelos índios – elas geralmente são só quase vistas, a comunicação é quase estabelecida, o resultado é sempre uma quase morte. O quase evento é o modo padrão de existência do Sobrenatural. É preciso ter quase morrido para poder contar.

Mas o que é essa experiência de incerteza e desamparo que sentimos quando nos vemos diante de encarnações do Estado ou, no caso dos índios, de espíritos? Poderíamos começar estabelecendo que o Estado moderno é a ausência de parentesco; este é efetivamente seu princípio.

Peter Gow observou que a onça, típico antagonista dos nativos da Amazônia nesses encontros sobrenaturais (quase) letais, é, para os Piro, "a antítese mesma do parentesco" (2001, p. 106). Os velhos dizem às crianças piro:

> Nunca zombe do jaguar. Ele não é como nossas mães e pais, que ficam dizendo "Cuidado! vou bater em você, eu bato em você!" e nunca fazem nada. O jaguar não é assim, não. Esse aí simplesmente mata (idem, p. 110).

E cá estamos. Não é mera coincidência o fato de os grandes felinos serem símbolos imperiais virtualmente no mundo inteiro, incluindo a América indígena. E se o Jaguar-Estado é a antítese do parentesco, então o parentesco deve ser, de algum modo, a antítese do Estado; como se sabe, mesmo onde os grupos e as redes de parentesco estão firmemente contidas pelo Estado, é justamente por essas redes que poderosas linhas de fuga permitem escapar da sobrecodificação produzida pelo aparelho estatal, pondo-o mesmo a seu serviço (sabemos bem como isso funciona por aqui). Em regiões onde, ao contrário, o parentesco é construído como uma máquina capaz de impedir a coagulação de um poder separado, como nas sociedades clastrianas da Amazônia, o parentesco é menos a expressão de uma filosofia molar "igualitária" do que de uma cosmologia perspectivista na qual a humanidade do sujeito está sempre molecularmente ameaçada, e na qual o desafio constante é capturar potências inumanas sem se deixar desumanizar definitivamente por elas. A questão é "como fazer parentes com outros", como diz Vilaça (2002) – porque só outros podem ser feitos parentes; reciprocamente, é preciso devir-outro para fazer parentes. Se os Piro dizem que nunca se deve zombar do jaguar, mencionamos acima a observação de Clastres de que os mitos que provocam mais risadas entre os índios são em geral os que colocam o jaguar em situações especialmente ridículas. Por outro lado,

o jaguar, antítese do parentesco, é ao mesmo tempo para os Piro o epítome da beleza – a beleza da alteridade e a alteridade da beleza. Para não ser comido pelo jaguar, é preciso saber como assumir o ponto de vista dele enquanto ponto de vista de Si. Este é o cerne do problema: como se deixar investir de alteridade sem que isto se torne um germe de transcendência, uma base de poder, um símbolo do Estado, ou seja, o símbolo de um símbolo.

O inimigo como imanência

Se essa recontextualização do conceito de Sobrenatureza for aceita pelo leitor, então muito do que tradicionalmente se enquadra sob essa rubrica deveria ser deixado de fora. “Espíritos” ou “almas”, por exemplo, não pertencem, enquanto tais, a essa categoria. Antes o contrário: tudo o que desempenha o papel de antagonista na guerra perspectivista dos mundos “vira” espírito ou alma. Em compensação, muito do que (para nós) normalmente não seria classificado como sobrenatural teria de ser assim redefinido. Tomemos nosso exemplo anterior, a caça. Em certo sentido, a caça é o supremo contexto sobrenatural – tanto da perspectiva dos animais (quando o caçador é bem sucedido) como dos humanos (quando as coisas dão errado e o caçador vira caça). A guerra e o canibalismo são outros contextos que podem obviamente ser entendidos como “sobrenaturais”. A analogia entre xamãs e guerreiros tem sido frequentemente ressaltada nas etnografias ameríndias. Os guerreiros são, para o mundo humano, o que os xamãs são para o universo mais amplo: comutadores e condutores de perspectivas. O xamanismo é, na verdade, a guerra em sentido amplo: não tem nada a ver com matar propriamente (embora os xamãs muitas vezes ajam como guerreiros espirituais num sentido bastante literal), mas antes com comutar perspectivas ontoló-

gicas: outro tipo de violência, uma "violência autopositivada", nas palavras de D. Rodgers (2004).

A guerra indígena pertence ao mesmo complexo cosmológico que o xamanismo, na medida em que envolve a incorporação do ponto de vista inimigo. Analogamente, a intenção por trás do exocanibalismo ritual na Amazônia é incorporar o aspecto-sujeito do inimigo, que é hipersubjetificado, e não xamanisticamente dessubjetificado, como no caso dos animais de caça. Sahlins escreveu, já não me lembro onde, que "todo canibalismo é simbólico, mesmo quando é real"; peço-lhe permissão para reescrever a fórmula: todo canibalismo é espiritual, especialmente quando é corporal.

A subjetificação dos inimigos humanos é um processo ritual complexo. Basta dizer aqui que ele supõe a completa identificação do matador com a vítima, precisamente do mesmo modo que os xamãs se tornam os animais cujos corpos obtêm para os demais membros do grupo. Os matadores obtêm aspectos cruciais de suas identidades sociais e metafísicas da pessoa da vítima – nomes, almas suplementares, troféus, prerrogativas rituais – mas, para fazê-lo, precisam primeiro virar o inimigo. Um eloquente exemplo desse devir-inimigo pode ser encontrado nos cantos de guerra araweté, nos quais o matador repete palavras que lhe foram ensinadas pelo espírito da vítima durante a reclusão ritual que segue o ato de matar: o matador fala a partir do ponto de vista do inimigo, dizendo "eu" para falar do eu do inimigo e "ele" para se referir a si mesmo. Para tornar-se sujeito pleno – já que a morte de um inimigo é pré-condição do *status* de homem adulto em grande parte das sociedades ameríndias – o matador tem de apreender o inimigo "de dentro", isto é, como sujeito. A analogia com a teoria perspectivista discutida acima, segundo a qual subjetividades não humanas veem humanos como não humanos e vice-versa, é óbvia. O matador deve ser capaz de ver a si

mesmo como o inimigo o vê – como inimigo, precisamente – para tornar-se "ele mesmo" ou, antes, um "eu mesmo".

A manifestação prototípica do Outro na tradição filosófica ocidental é o Amigo. O amigo é um outro, mas outro enquanto "momento" do eu. Se o eu encontra sua determinação política essencial na condição da amizade, é apenas na medida em que o amigo, na bem conhecida definição aristotélica, é um outro eu. O eu já lá está de saída, na origem e como origem. O amigo é a condição de alteridade retroprojetada, por assim dizer, sob a forma condicionada do sujeito. Como observou Francis Wolff (2000, p. 169), "a definição aristotélica supõe uma teoria segundo a qual toda relação com o Outro, e portanto todo modo de amizade, baseia-se na relação do homem consigo mesmo". O nexo social pressupõe relação a si como origem e modelo. A conexão com as ideias modernas sobre a propriedade é evidente. Como diz Marilyn Strathern, citando outra pessoa que cita ainda outra fonte:

> Davis e Naffine [...] citam, por exemplo, a observação de que a propriedade ocidental está baseada na posse de si como direito de propriedade primordial, que fundamenta todos os outros. O axioma vale quer o indivíduo proprietário de si esteja dado no mundo (cujo proprietário é, em última instância, Deus – Locke), quer tenha de fabricar essa condição a partir dele (por esforço próprio – Hegel) (Strathern, 2006, p. 23, n. 57).

Contudo, o Amigo não fundamenta apenas uma "antropologia". Dadas as condições históricas de constituição da filosofia grega, o Amigo emerge intrinsecamente implicado numa certa relação com a verdade. O Amigo é a condição de possibilidade para o pensamento em geral, uma "presença intrínseca, uma categoria viva, uma condição transcendental vivida" (Deleuze & Guattari, 1991, p. 9). A filosofia requer o Amigo, a *philia* é a relação constitutiva do conhecimento.

Muito bem. O problema, do ponto de vista do pensamento ameríndio – ou antes, do ponto de vista de nosso entendimento desse pensamento outro – é o seguinte: como será o mundo em que é o inimigo, e não o amigo, que funciona como condição transcendental vivida? Era esta, afinal, a verdadeira pergunta por trás do tema do perspectivismo: se o conceito de "perspectivismo" não é senão a ideia do Outro enquanto tal, como será viver num mundo constituído pelo ponto de vista do inimigo? Um mundo em que a inimizade não é mero complemento privativo da "amizade", mera facticidade negativa, e sim uma estrutura de pensamento *de jure*, uma positividade de pleno direito? E qual regime de verdade pode, afinal, prosperar num mundo em que a distância conecta e a diferença relaciona?

Há outra encarnação importante do Outro em nossa tradição intelectual além do Amigo. É consubstancial a um personagem especial, especialíssimo aliás: Deus. Deus é o nome próprio do Outro em nossa tradição (interessantemente, "o Outro" – "o Inimigo" – é um dos eufemismos para o diabo; isto diz muito sobre como a alteridade é concebida por nós). Deus é o Grande Outro, ser que é, ao mesmo tempo, aquele que garante a absoluta realidade da realidade (o Dado) contra o solipsismo da consciência, e o Grande Eu, que garante a relativa inteligibilidade do que é percebido (o Construído) pelo sujeito. O principal papel de Deus, no que concerne ao destino do pensamento ocidental, foi o de estabelecer o divisor fundamental entre o Dado e o Construído, já que, como Criador, ele é a origem desse divisor, isto é, seu ponto de indiferenciação. Creio que é aí que nasce o verdadeiro temor de Deus – filosoficamente falando, bem entendido.

É verdade que Deus não mais se destaca no palco da história (dizem que anda preparando uma volta triunfal). Mas antes de morrer, tomou duas providências essenciais: migrou para o santuário íntimo de cada indivíduo como forma intensiva, inteligível, do Sujeito (a lei moral de

Kant) e exteriorizou-se como Objeto, isto é, como a extensão infinita do campo da Natureza (o céu estrelado do mesmo Kant). Cultura e Natureza, em suma, os dois mundos em que se dividiu a Sobrenatureza enquanto alteridade originária.

Para concluir. Qual é o regime de verdade próprio de um mundo radicalmente não monoteísta como os mundos ameríndios? Qual é a forma do Grande Outro num mundo avesso a qualquer teologia da criação? Não me refiro a um mundo criado pela retirada do Criador, tal como nosso mundo moderno, mas a um mundo absolutamente incriado, um mundo sem divindade transcendente. Minha resposta a estas difíceis perguntas, dado o espaço que me resta, será misericordiosamente breve; apenas repetirei o cerne de tudo o que disse até agora: o mundo de humanidade imanente é também um mundo de divindade imanente, em que a divindade está distribuída na forma de uma potencial infinidade de sujeitos não humanos. Trata-se de um mundo em que hordas de minúsculos deuses vagam pelo mundo; um "miriateísmo", para usar o termo cunhado pelo microssociólogo Gabriel Tarde, o pior inimigo – justamente – de Durkheim. É esse o mundo que tem sido chamado de animista, ou seja, para usar os termos de nossa tradição inanimista, um mundo em que o objeto é um caso particular do sujeito, em que todo objeto é um sujeito em potência. O *cogito* indígena, em vez da fórmula solipsista "penso, logo existo", deve ser articulado em termos animistas como "isso existe, portanto pensa". Mas onde, ainda por cima, o Eu é um caso particular do Outro, esse "animismo" deve necessariamente adotar a forma de um – com o perdão do trocadilho – "inimismo": um animismo alterado pela alteridade, uma alteridade que se torna animada na medida em que é pensada como interioridade inimiga: um Eu que é radicalmente Outro. Daí o perigo, e o brilho, desses mundos.

Tradução de Beatriz Perrone-Moisés, revista pelo autor.

Notas

[1] Este é o texto, muito pouco modificado, de uma conferência temática (*keynote speech)* pronunciada em Toronto, em 2007, e novamente em Tóquio, em 2010. Beatriz Perrone-Moisés teve a gentileza de traduzi-lo, visto que diversas atrapalhações de agenda atrasariam demais sua tradução pelo autor, o qual agora, embaraçado, se pergunta se, depois desse primeiro autoplágio nipo-canadense, justifica-se um segundo, visto que, com a exceção talvez exclusiva do desvio pelo mito de Pu'iito, nenhuma parte substantiva do que se lerá é inédita em português; o texto repete considerações presentes em numerosos artigos e entrevistas em que exponho o tema do perspectivismo ameríndio. A decisão de (re)publicá-lo assim mesmo, nesta forma de um apanhado apressado de trechos dispersos de outros trabalhos, se justifica pelo contexto e a intenção, que são o de uma homenagem a Pierre Clastres. Pois a evocação do nome de Clastres é suficiente – ao menos o espero – para conectar esses *membra disjecta* de um modo relativamente novo, ao assinalar a dívida que a teoria do perspectivismo, essa "cosmologia contra o Estado", tem para com a obra do etnólogo gascão.

[2] Como de costume, quando me dirijo a uma plateia do hemisfério norte, incluo-me no escopo da primeira pessoa do plural por cortesia com os anfitriões. É preciso solidarizar-se com os desamparados.

[3] Melhor dizendo, fisiológica; o provérbio alude talvez à contração ou ao relaxamento súbitos do esfíncter anal em situações de pavor.

[4] In "Mitos e Lendas dos Índios Taulipangue e Arekuná", de Theodor Koch-Grunberg, trad. de Henrique Roenick e revisão de M. Cavalcanti Proença, *Revista do Museu Paulista* NS, vol. VII, 1953. Transcrito da nova edição, revista por Sérgio Medeiros em colaboração com Rafael Lopes Azize, publicada em Medeiros (2002, pp. 101-102). Este mito é o M524 de *A Origem dos Modos à Mesa* (Lévi-Strauss, 2006, p. 428). E, como se sabe, "puíto", já anatomizado, é uma presença fugaz mas muito incisiva no *Macunaíma* de Mário de Andrade, livro centralmente inspirado nessa coletânea de Koch-Grunberg.

[5] Os Kaluli da Nova Guiné dizem o mesmo: "Naquele tempo... não havia árvores nem animais nem sagu nem comida. A terra estava completamente coberta de pessoas" (Schiefflin, 1976, p. 94).

[6] O pronome "cada" deve ser tomado num sentido positivamente vago, como nome de uma variação contínua e não como quantificador distributivo.

[7] A expressão é, creio, de William Gibson, o criador do cyberpunk.

[8] A noção dos "olhos diferentes" de cada espécie destaca-se na análise pioneira de Signe Howell (1984) sobre a cosmologia dos Chewong da Malásia, um dos relativamente raros povos não ameríndios ou não circumpolares entre os quais o perspectivismo é notavelmente preeminente. Talvez seja hora de parar de falar no "oculocentrismo" e no "viés visual" do Ocidente como se isso fosse uma tara muito exótica. Outros povos têm suas próprias "visões" a respeito da visão; elas certamente são diferentes da nossa, mas nem por isso deixam de ser histórias do olho. E quem tem olho tem medo.

[9] Se se preferir marcar a disjunção referencial dessas multiplicidades, pode-se escrevê-las sangue|cauim, humano|onça, grilo|peixe, onde a barra vertical marca uma relação que não é nem de contraste ou oposição (como a barra /), nem de conjunção fusional, como o traço de união. Convencione-se então o signo "|" como indicador da síntese disjuntiva deleuziana, por analogia com o signo em xis da "sub-rasura" de Heidegger-Derrida.

[10] O que não deixaria, entretanto de ser interessante, na medida em que teríamos (caso o autor estivesse pensando, de fato, apenas em vítimas masculinas do jaguar) a possibilidade de uma correlação classicamente "estruturalista" do tipo olhos: testículos :: boca: ânus.

[11] Inversamente, não ser capaz de ver (localizar e matar) o animal é um mal sobrenatural comum na Amazônia, o conhecido complexo do "panema".

[12] Poucos anos atrás, os Nambikwara forçaram a liberação de um de seus jovens, preso numa cidade vizinha. Em frente das câmeras de televisão que registravam o espetáculo de um bando de "guerreiros" pintados cercando uma delegacia, os índios se mostraram ao mesmo tempo indignados e preocupados diante da declaração do rapaz, ao ser libertado, de que tinha sido bem alimentado e bem tratado na prisão. Retrucaram: "nós é que somos os seus parentes, você foi preso, mas nós viemos aqui para te soltar, seus irmãos estavam muito preocupados, olhe bem para nós, nós somos seus parentes, não eles" (Miller, 2007, pp. 248-49). Afinal, todos sabem que quem aceita comida oferecida pelos mortos – em sonho, por exemplo – fica doente e morre.

[13] Uma manifestação dessa ideia pode ser vista na recomendação feita pelos Jivaro Achuar, estudados por A.-C. Taylor (1993), concernente ao método básico de se proteger no caso de encontrar um *iwianch* – fantasma ou espírito – na floresta. Deve-se dizer ao fantasma: "Eu também sou uma pessoa"... É preciso afirmar a própria perspectiva: quando alguém diz que é, também, uma pessoa, na verdade quer dizer que é o "eu", *a* pessoa, e o outro não. "Eu também sou pessoa" quer dizer: sou a pessoa de verdade aqui.

[14] Tomei essa ideia decisiva de Rodgers (2004).

Referências bibliográficas

BECK, Ulrich
1992 *Risk Society: Towards a New Modernity*, London, Sage.

BELLER, Joseph
2006 *The cinematic mode of production: attention economy and the society of the spectacle,* Lebanon (NH), Dartmouth College Press / University Press of New England.

BODENHORN, Barbara
1988 "Whales, souls, children and other things that are good to share: core metaphors in a contemporary whaling society", *Cambridge Anthropology*, 131, pp. 1-19.

CARID NAVEIRA, Miguel
1999 *Yawanawa: da guerra à festa*, dissertação, PPGAS-UFSC, Florianópolis.

CLASTRES, Pierre
2003a "Profetas na selva", in ___, *A sociedade contra o Estado,* São Paulo, Cosac & Naify.
2003b "De que riem os índios?", in ___, *A sociedade contra o Estado,* São Paulo, Cosac & Naify.

CRAPANZANO, Vincent
2003 *Imaginative horizons: an essay in literary-philosophical anthropology,* Chicago, University of Chicago Press.

DE CIVRIEUX, Marc

1985 “Medatia: a Makiritare shaman’s tale”, in GUSS, D. prg., *The language of the birds: tales, texts and poems of interspecies communication,* S. Francisco, North Point Press.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix

1972 *L’Anti-Œdipe*, Paris, Minuit.

1991 *Qu’est-ce que la philosophie?,* Paris, Minuit.

GOW, Peter

2001 *An Amazonian myth and its history,* Oxford, Oxford University Press.

HALLOWELL, A. Irving

1960 “Ojibwa ontology, behavior, and world view”, in DIAMOND, S. (org.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin,* New York, Columbia University Press.

HOWELL, Signe

1984 *Society and cosmos: Chewong of peninsular Malaysia,* Oxford, Oxford University Press.

KOHN, Eduardo

2002 *Natural engagements and ecological æsthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador,* Madison, University of Wisconsin.

LAMBEK, Michael

2007 “Sacrifice and the problem of beginning: meditations from Sakalava mythopraxis”, *Journal of the Royal Anhtropological Institute*, 131, pp. 19-38.

LÉVI-STRAUSS, Claude

2006 *A origem dos modos à mesa: Mitológicas III,* São Paulo, Cosac & Naify.

MALINOWSKI, Bronislaw

1922 *Argonauts of the Western Pacific,* Londres, Routledge & Kegan Paul.

MEDEIROS, Sérgio (org.)

2002 *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias ameríndias,* São Paulo, Perspectiva.

MENTORE, George
1993 "Tempering the social self: body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai", *Journal of Archaeology and Anthropology*, 9, pp. 22-34.

MILLER, Joana
2007 *As coisas. Os enfeites corporais e a noc'ão de pessoa entre os Mamainde Nambiquara,* tese, UFRJ.

PASTOUREAU, Michel
1989 *A vida cotidiana no tempo dos cavaleiros da Távola Redonda,* São Paulo, Cia. das Letras/Círculo do Livro.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1973 *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés,* Paris, Gallimard.

RODGERS, David
2004 Foil. Indifference, incompossibility and the complexion of Ikpeng shamanism, MS, inédito.

ROTH, Walter
1915 "An inquiry into the folk-lore and animism of the Guiana Indians", *30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology,* 1908-1909, Washington D.C.

SCHIEFFELIN, Edward L.
1976 *The sorrow of the lonely and the burning of the dancers,* New York, St. Martin's Press.

STRATHERN, Marilyn
2006 "Divided origins and the arithmetic of ownership", in MAURER, B. & SCHWAB, G. (orgs.), *Accelerating possession: Global futures of property and personhood*, New York, Columbia University Press.

TAYLOR, Anne-Christine
1993 "Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar", *L'Homme* 126-128, pp. 429-447.

VILAÇA, Aparecida
2002 “Making kin out of others in Amazonia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 82, pp. 347-365.

WOLFF, Francis
2000 *L’être, l’homme et le disciple: figures philosophiques empruntées aux Anciens,* Paris, Presses Universitaires de France.

ABSTRACT: Pierre Clastres would ask, in an article published in *Society against the State*: what makes the Indians laugh? I ask, by analogy: what makes them afraid? The answer is, at first, simple: they laugh and are afraid of the same things, those things noted by Clastres – things as jaguars, shamans, whites and spirits, or else, creatures defined by their radical otherness. And they are afraid because otherness is object of an equally radical desire by the Self. That is a type of fear that necessarily involves the inclusion or incorporation *of* the other or *by* the other, as a way of perpetuating the becoming-other, that is the process of the desire in Amazon socialities. Beginning with a Taulipang myth about the origin of the anus (organ we usually associate with fear) but also about speciation and corporeality, the article moves towards a discussion about “Amerindian perspectivism”, facing another analogy: between the dangers of subjection in encounters with the supernatural and the modern individual experience with the State. The question that raises then is how is it possible – in the perspectivists regimes – to let be invested by otherness without turning this gesture a germ of transcendence.

KEY-WORDS: Amerindian perspectivism, supernature, cannibalism, fear.

Recebido em maio de 2011. Aceito em junho de 2011.